

スピリチュアリティに関する一考察 — スピリチュアルケアの視点から —*

内 村 公 義**

A Study on Spirituality — from a viewpoint of spiritual care —

Kimiyoshi Uchimura**

はじめに—方法論的考察

スピリチュアルケアの必要性に関する認識は、とりわけ医療分野で広まり深まっている。しかし、「スピリチュアルケアとは何か」という概念規定は未だ確立されていない。日本スピリチュアルケア学会も、これまで2回の学術大会で「概念構築ワークショップ」を開いているが、この概念は「理論的かつ実践の場面で種々様々に変容する」という立場をとっている¹。筆者もこの立場に賛同するが、こうならざるを得ない一因は、スピリチュアリティとは何か、スピリットとは何かについての研究が、スピリチュアルケアとの関連ではほとんど手つかずだからである。

スピリットに関する主たる研究領域は、宗教を扱う学問分野、すなわち宗教学、宗教哲学、神学、等である。世界保健機関の報告が指摘するとおり、「生きていることがもつスピリチュアルな側面には宗教的な因子が含まれている」からである²。しかし、宗教研究の分野でもスピリチュアリティはもっとも難しい主題である。スピリチュアリティは、宗教経験あるいはその基礎になる始原的体験に関わる面をもち、必ずしも「科学の知」の対象にはならない。さりとて、その経験または体験の自覚的反省という方法も、論理化の過程で体系化や教義化は避けられず、その結果できあがった教義体系ないしは宗教思想を研究しても、「風は思いのままに吹く」³と表現されるようなスピリットの自由な動性を捉えることにはならない。

他方、スピリチュアルケアという視点から見ると、スピリチュアリティは宗教性に還元できるものではなく、両者を同一視してはならないと思われる。上述の世界保健機関の指摘においてもこの両者は区別されている。世界保健機関が健康の定義という万人に関わる問題をめぐって人間的生のスピリチュアルな側面に注目しているのだとすれ

ば、スピリチュアリティは無宗教者・反宗教者にも受容され得る次元において非宗教的に理解されねばならない。このためには、宗教学的・神学的概念を安易に移入するのではなく、ケアとは何かという探求と通底するような人間学的・哲学的な概念構築の模索が必要になる。

そのうえで、上記の二つのアプローチ、すなわちスピリチュアリティの宗教的側面に関する宗教学的・神学的研究と非宗教的側面に関する人間学的・哲学的研究の関係が問題になる。この両側面は別々に扱って、その後に接ぎ木するというような関係ではない。スピリチュアリティの本質は、宗教的であるとか非宗教的であるとか言う以前の、そのいずれにとっても根底であるような次元において究明されなければならない。そのために、どのような方法があるのだろうか。

このことを考える手がかりとして、ハイデガーにおける神学と哲学の関係ないしは信仰と理性の関係に着目する。ハイデガーはカトリック神学から出発したが、やがて神学と訣別し、哲学に転向する。「信仰」の立場から「問う」立場に移ったと言ってもよい。ハイデガー自身が「哲学者は信仰せず、問う者である」と言っている⁴。この神学から（後に無神論的実存哲学と呼ばれるようになる）哲学への転向は、我々がスピリチュアリティの研究視座をどこに据えるかを考えるうえで、極めて示唆に富んでいる。この転向は単なる神学の放棄ではない、と辻村公一はいう⁵。「ハイデガーは神学を、カトリックのそれにせよプロテスタントのそれにせよ、通常的神学すなわち一種の学問となってしまう神学以上の重大な事柄として、受け取ったのであると思われる。そのため彼は学問としての神学研究を捨てた」のだと推測される。したがって、ハイデガーの「問う」立場は、辻村によれば、理性の立場から信仰の立場

* Received January 29, 2010

** 長崎ウエスレヤン大学 現代社会学部 社会福祉学科、Faculty of Contemporary Social Studies, Nagasaki Wesleyan University, 1057 Eida, Isahaya, Nagasaki 854-0081, Japan

を拒否するというのではなく、理性の立場をも「問い」の内に引入れるということを含んでいる⁶。つまり、ハイデガーにとって「問う」とは神学を「掘り崩す」と共に哲学をも「掘り崩す」ことである⁷。この「問い」は、理性の立場にも信仰の立場にも立たず、また両方の立場の単なる否定でもなく、両方の立場とその対立とのもう一歩手前の處、したがってそこから理性の立場も信仰の立場もそれぞれの仕方て成立して来るかもしれない處、「其處」へ立ち帰って、「其處」を究明し、「其處」からすべての事柄を思惟しようとする試みである⁸。このようにハイデガーが神学を掘り崩して神学の成立以前のところに立ち帰り、哲学を掘り崩して哲学の成立以前のところに立ち帰って、そこから出直そうとする、そのところは、決して別々でなく、同じところである。その「ところ」をハイデガーは「生の事実性」あるいは「事実的な生の経験」と呼ぶ⁹。

辻村公一を初めとするこれまでの研究によって明らかにされてきた、こうしたハイデガーの思索に導かれて、本論文では、キリスト教の思想圏で成立した、スピリチュアリティないしはスピリットの神学的概念および人間学的概念をその成立根拠である「事実的な生の経験」に引き戻すことによって、スピリチュアルケアにおける、とりわけスピリチュアルペインに見られるスピリチュアリティの特質を明らかにする手がかりを得たいと思う。

第1章 ヨーロッパ思想史におけるスピリット

スピリチュアリティとは何かを考えるのにハイデガーから始めたのには、方法論的な問題とは別に、もう一つの理由がある。それは、ハイデガーが「プシューケー」に与えた訳語が「現存在 (Dasein)」だった、という神崎繁の重大な指摘である¹⁰。それが何を意味するかを明らかにするために、まずヨーロッパの伝統的な人間理解・人間分析の方法である人間学的二分法と三分法および神学的二分法について概観する。人間学的二分法は人間を魂（ギリシャ語ではpsychē、ラテン語ではanima、ドイツ語ではSeele、英語ではsoul）と身体（それぞれsōma, corps, Leib, body）から構成されるものと考えた。人間学的三分法はこれに霊（それぞれpneuma, spiritus, Geist, spirit）という構成要素を加える。二分法では魂と霊は区別されていない。したがってpsychēやanimaを「靈魂」という一語に翻訳する場合に

は二分法に従っている。これに対して神学的二分法は、神との関係における人間の全体的なあり方を霊と肉（それぞれsarks, caro, Fleisch, flesh）に分けるものであり、この考え方はキリスト教思想史の中でもパウロからルターに繋がる系譜に特徴的に見られる。この場合の「霊」とは、神学用語やキリスト教的表現を使わなければ、人間の本来的なあり方であり、「肉」とは非本来的なあり方を指す。ここで注意しなければならないのは、「霊」という同じ言葉が人間学的三分法と神学的二分法では異なる意味で使用されているという点、および人間学的二分法では「霊」と「魂」は用語的に互換可能だという点である。

ハイデガーが「プシューケー」を「現存在」と解したとすれば、彼はpsychēを人間学的二分法によってpneumaの同義語と捉えたうえで、それを人間の一構成要素としてではなく、神学的二分法におけるがごとく人間の全体的なあり方を指すものと解した、ということになる。ハイデガーのプシューケー理解は人間学的二分法・三分法の枠組の中では意味不明であるが、神学的二分法という視点を導入すれば、「スピリットとは現存在を指す」という瞠目すべきテーゼをそこから導き出すことができる。しかし、その前に、人間学的三分法におけるスピリットと神学的二分法におけるスピリットの関係をキリスト教思想史の中で探る、という迂回路を辿ることにする。

キリスト教思想史においては、スピリットをめぐる議論 (pneumatology) は本来的に大文字のSpiritすなわちdivine Spirit（神の霊）またはHoly Spirit（聖霊）に関する議論（聖霊論）であり、小文字のspiritすなわちhuman spirit（人間の霊）に関する議論は付随的なものであった。（以下においては、human spiritを「スピリット」と呼び、divine Spiritを「神的スピリット」と呼ぶ）。つまり、スピリットは常に神的スピリットとの関係において論じられてきた。これは、スピリットという生の次元が人間の自己超越性に関わるものとみなされてきたことを示す。したがってスピリットをどう理解するかは、人間の自己超越性をどう理解するかということと深く結びついている。ただし、G.S.ヘンドリーによれば¹¹、ユダヤ教・キリスト教思想圏におけるスピリット（旧約聖書ではruach、新約聖書ではpneuma）の原初的意味は「いのちの息吹き」であり、そこに自己超越という方向性が付加されるのは、ギリシャ思想とりわけプラトニズムとの接触の結果で

あった。

古代ギリシャにおいて人間の自己超越性が明確に概念化されたのは、プラトンの『饗宴』に描かれる「エロース」によってである。エロースには多様な側面があるが、「真実在にさかのぼる」愛智としての哲学の原動力もエロースであり、一般的に言えば、「自己自身を超えてのびて行く意欲」と定義される¹²。田中美知太郎はこの定義を敷衍して、「私たちの全生活を貫いて、いつも私たちを乗り越え、私たちが現にあるよりも何かもっとよいものになることを求める」ところにエロースの本質があるとする¹³。ヘンドリーが示唆するところによれば、この自己超越的なエロースの概念とキリスト教の創造信仰との出会いおよびこの両者の総合の典型がアウグスティヌスの『告白』の冒頭の言葉である。「私たちはあなたに向けて造られているので、あなたの中に安らうまでは安らぎを得ません」¹⁴。この言葉が表しているアウグスティヌスの「実存的不安」については後に触れることになるが、ここでは、現在の自己に安住せず、たえず自己を超えようとする「自己超越の原理または能力」¹⁵が人間の中に見いだされることの証言として、さらに、その自己超越力が被造性に由来すると考え、それゆえに創造主に向かう指向性をもつとする立場の宣言として、この言葉に注目する。アウグスティヌス自身の言葉によれば、「人は、その内にある超越する力によって、万物を超越するもの即ち真実にして最善なる唯一の神に到達するように、創造されている」¹⁶のである。この「超越する力」をエロースと読み替えれば、アウグスティヌスは自己超越的なエロースを被造者の創造者に対する存在論的指向性と位置づけた、とすることができる。ただし、アウグスティヌス自身は、「可変的な自己を超えて永遠性を求める欲求としての愛」を「カリタス」(caritas)と名付け、アガペー的な愛だと考えている¹⁷。因みに、「カリタス」は「アガペー」のラテン語訳である。これに対して、ハンナ・アーレントはカリタスをギリシャの伝統に由来するものと断じ、これをエロースの最後の帰結とみなしている¹⁸。

以上のようにギリシャ的なエロースの概念とキリスト教的な創造信仰が結びついたことにより、エロースの本質である自己超越性がpneuma (spiritus)に帰せられて、それがpsychē (anima)から区別され、そのpneuma (spiritus)が自己超越的であるがゆえに超越者にむかう指向性をもつものとして、神の霊の相関者とされるに至る。こうして

人間学的三分法が成立する。このように考えると、人間学的三分法における「霊(スピリット)」とは、キリスト教思想圏における「エロース」の訳語であった、と言っても、あながち間違いではない。

人間学的三分法におけるスピリットの概念は、一方においてはギリシャ的なエロースの性格を有し、他方においてはキリスト教的な神的スピリットの相関者という性格を有しているので、この概念を使えば、スピリチュアリティとは何かを考える場合に、それをキリスト教的・宗教的に解釈することもできれば、非キリスト教的・非宗教的に解釈することもできる。日本スピリチュアルケア学会の関係者の間で試みられているスピリチュアリティの定義が人間学的三分法におけるスピリットの概念に基づくものが多いが¹⁹、その一因はこの概念の「汎用性」にあると思われる。

しかしながら(あるいは、それゆえに)、カルヴァンを初めとする宗教改革者の人間観は人間学的三分法よりも人間学的二分法に近い。ヘンドリーによれば、カルヴァンは「人間の霊」という言葉を使わず、その代わりに「魂」や「心」を使っている²⁰。それは、人間の内に神の霊の相関者を認めようとしなかったからである。「恩寵のみ」という宗教改革の立場から見れば、神と人間の関係は「神から人間へ」というアガペー的な下降的方向でしか成立せず、「人間から神へ」というエロース的な上昇の方向は成立の余地がなかった。したがって、エロースの「訳語」という色彩をもつ三分法的なスピリットの概念は受入れることができないものであった。

宗教改革の根本理念である「恩寵のみ」は上述のごとく神と人間関係を「神から人間へ」という一方向だけで捉える立場であり、「人間から神へ」という方向を認めることは神の恩寵を否定することになる。したがって三分法的スピリットも「人間から神へ」という方向性をもつかぎり神の恩寵に対して否定的に働く。このスピリットの役割と機能を重視すればするほど、神の恩寵を軽視することになる。これを突きつめれば、「神の恩寵か、人間の善行か」「divine Spiritかhuman spiritか」という二者択一をせまることになる。この二者択一的発想から、パウロの「霊か肉か」という神学的二分法が再発見される。

神学的二分法の一つの典型は、ルターが自由意思をめぐるエラスムスとの論争において用いた「対照法」という考え方である。これについては

かつて詳しく論じたことがあるので²¹、ここでは要点だけを述べる。「対照法」とはまさに「あれかこれか」の二者択一的発想法であり、例えば、「キリストは道であり、真理であり、命である、と言われており、それゆえ、対照によって、キリストでないものはすべて、道でなく迷妄であり、真理でなく虚偽であり、命でなく死である」とされる²²。このような論理でルターは恩寵とそれ以外のものを峻別し、神と人間との非連続性を強調した。エラスムスは、人間の内には、神と連続する「霊と呼ばれる部分」もある、と主張するが²³、ルターはそれを「中間的なもの」として峻拒する²⁴。ルターによれば、エラスムスの言う「霊」が不敬虔であり、神を知らず、神を侮り、悪に向かっており、善に対して無力である²⁵。なぜなら、人間が神を求める場合にも、「おのれのもののみを求める」自己中心的な存在様式が貫徹されているからであり、この存在様式が神学的二分法では「肉」と呼ばれる²⁶。ルターが特に強調するのは、人間の宗教性としての「霊」の中にこそ、神のうちにすら自己のものを求めてやまぬ「不敬虔」＝背神性という「肉」の本質が最も顕著にあらわれる点である²⁷。「人間は神をも自己のために求めようとする存在である。それは本質的に無神論的である。人間が神を求めることそのことが最も深く人間の無神論的性格を顕わしている」（森有正）²⁸。ルターにとっては、人間学的三分法における「霊」の概念とそれに基づくスピリチュアリティは人間の無神論的性格ないしは背神性の極致であると同時に、それを隠覆するものである。そうであるとすれば、この「肉」と対立する神学的二分法における「霊」は、自己の背神性を覆わずに自覚するというあり方だと言わねばならない。このように考えると、人間学的三分法と神学的二分法では「霊」あるいはスピリチュアリティの意味合いが全く正反対のものになる。このことがスピリチュアリティをめぐる今後の議論の一つの焦点になると思われる。

スピリチュアリティとは何かを明らかにするためには、少なくとも、この対立する二つのスピリチュアリティの概念を、「はじめに」で指摘したとおり、その成立根拠である「事実的な生の経験」にまで引き戻さなければならない。次章でそれを試みる。ただし、「はじめに」で述べたスピリチュアリティの神学的概念と人間学的概念がそれぞれ神学的二分法と人間学的三分法に対応しているわけではない。どちらもがキリスト教思想史の枠組

内における概念であり、その意味では両者とも神学的概念である。しかし、どちらにも人間学的概念が含まれている。そこで、神学的二分法と人間学的三分法のいずれをも神学的概念と位置づけて、それを「事実的な生の経験」に引戻したうえで、そこからどのような人間学的概念がうまれてくるのかを探ることにする。

第2章 基礎経験としての死

人間学的三分法と神学的二分法に見られるスピリットをめぐる二つの神学概念がどのような「生の経験」に基づいて成立してきたかを探るために、前章で取り上げたキリスト教思想史の二大巨人アウグスティヌスとルターに共通の基礎体験を分析する。それは「死」の経験である。死の経験を通して両者とも「自己」に関心が集中する。自己とは何かが問題になり、真の自己を求めて自己超越の苦闘が始まる。

第1節 アウグスティヌス

死の経験がアウグスティヌスの思想形成の原点であると指摘するのは、アーレントである。彼女によれば、「死の問題こそ、アウグスティヌスをしてキリスト教へと導かずにおかなかった当のもの」であり、死の恐怖こそが彼の回心の「最深の実存的前提」であった²⁹。それを裏付けるのは、『告白』第6巻16章の記述である。

「肉欲の淵に沈みゆく私を呼びもどしたものの、それはただ、死と来たるべきあなたの審判にたいする恐怖だけでした。私の考えはいろいろ変わりましたが、これだけはけっして胸からはなれることがなかったのです」³⁰。

この言葉を手がかりに、『告白』の記述に沿って、回心に至る過程を辿ってみる。「肉欲の淵に沈みゆく私」という言葉は、すぐ前の章の記述を承けたものである。すなわち第6巻第15章で、アウグスティヌスは16年間生活を共にした女性と別れねばならなくなったことに触れ、次のように書いている。「私の心はひきさかれ、傷つけられ、だらだらと血を流しました。彼女はあなたにむかって、今後ほかの男を知るまいと誓い、私のかたわらに、彼女から生まれた私の息子をのこして、アフリカに帰ってゆきました」³¹。

ところがアウグスティヌスの方はこの別れに深く傷つきながらも、その後、彼女の「まねをすることもできず」、別の女性と関係をもつようになった。愛する女性に対するこの裏切りがアウグスティ

ヌスを絶望の淵に追い込む。彼は別れた女性の面影の前にうなだれて、「情欲の奴隷であった私は、別の女をこしらえました」と告白する³²。この場面は『告白』の中でも最も厳しい自己告発であり、「まさにこのことを書くためにこそ」アウグスティヌスは『告白』を書き著した（山田晶）と言われるほどである³³。

しかしながら、「肉欲の淵に沈みゆく」と表現されているアウグスティヌスのこの絶望は、情欲の泥沼から抜け出せないという水準の問題に留まらなかった。彼は次の巻（第7巻）で悪の起源についての苦悶を書き記しているが、それは彼を縛っている鎖が、「悪を欲し善を欲さない」という彼自身の意志であったからである³⁴。彼はこれを「転倒した意志」と呼び、その意志から「欲情が生じ、情欲に仕えているうちに習慣ができ、習慣にさからわずにいるうちにそれは必然になってしまった」と分析している³⁵。したがって、アウグスティヌスにおける「肉欲」は情欲という意味だけではなく、それを生み出す「転倒した意志」すなわち「肉の意志」の欲求という意味をも含んでいる。彼はこれをなんとか克服しようとするが、それができない。この苦悶は、神学的二分法を使って、次のように表現されている。

「一方は肉的他方は霊的な二つの意志が衝突し争いあって、魂をずたずたにひきさいってしまったのです」³⁶。

肉的な意志とは悪を欲する意志であり、アウグスティヌスにとっては〈否定すべき自己〉である。霊的な意志とは善を欲する意志であり、〈否定すべき自己〉を〈乗り越えようとする自己〉である。アウグスティヌスはまさに「善と悪の戦場」において自己超越という終生の課題に取り組み、格闘している。では、どんなふうにして自己超越は起こるのか。それについて語るのが第7巻第10章の言葉である。

「私は、それらの書物から自分自身にたちかえるようにすすめられ、あなたにみちびかれながら、心の内奥にはいつてゆきました。（中略）私はそこにはいつてゆき、何かしら魂の目のようなものによって、まさにその魂の目をこえたところ、すなわち精神をこえたところに、不変の光を見ました」³⁷。

ここにはエロース的な自己超越とは異なる、アウグスティヌスに特徴的な自己超越の方向性が語られている。彼は自分自身にたちかえり、心の内奥にはいつてゆきそこで自己を超える。これは

「内在的超越」と呼ばれるが、「上への超越」ではなく「下への超越」である。実際には、この二つの自己超越の方向性がアウグスティヌスの中に混在しているが、最終的に後者に収斂する。第一章で触れたように、アウグスティヌスの思想の中には、「可変的な自己を超えて永遠性を求める」という「上への超越」の指向性が見られ、善を欲するという霊的な意志という場合にもこの指向性が顕著である。「精神をこえたところに、不変の光をみた」という上記の言葉もその延長線上にあると思われる。これは、「それらの書物」と言われている新プラトン主義哲学に由来するものと考えられる。この影響下にアウグスティヌスは自己還帰の道を学び、自己の奥底に降りて行く。そこで自己を「超える」のであるが、そのように表現されている「生の事実」は、新プラトン主義とは異なり、エロース的な自己超越とも異なり、後述するように自己が問題化し、自己自身の「破れ」が露呈するということであった。この点を指して「下への超越」という。この指向性は自己が問題化する内的体験によるものであり、自己還帰の道も「自分自身の内なる体験によって内面から読み取った」ものであった³⁸。その内的体験の出発点になったのが、20歳の頃に経験した「友人の死」と、それによって引き起こされた死への恐怖である。そこからアウグスティヌスの「自己とは何か」の探求が始まった。この経験は第4巻第4章に次のように記されている。

「いまや、自分自身が、自分にとって大きな謎となっていました」³⁹。

「生への嫌悪はきわめてひどかったにもかかわらず、同じほどひどい死への恐怖がおこりました」⁴⁰。

「これこそは私の心でした。これこそは私の内奥でした」⁴¹。

それ以来、死の恐怖はアウグスティヌスにとって「死に向かっての行程」⁴²である生を規定する「根本的なおそれ」になった⁴³。では、その「根本気分」（ハイデガー）とも言うべき死の恐怖とは何を意味したのか。回心直前の状態を記した次の文は、彼の内奥にあった死への恐怖の本質を明らかにする。

「私の魂は（中略）、ついには死ぬよりほかないあの習慣の流れからときはなたれることを、まるで死ぬことでもあるかのように、恐れおののいていたのです」⁴⁴。

ここでいう「習慣」とは、転倒した意志から生

じる情欲が習慣化し必然になったという前述の言葉からうかがえるように、既存の生のあり方全体を指す。その習慣からの解放は新しい生の始まりであると同時に、既存の生の全否定である。しかも、それが必然的なものであったとすれば、今後もそれ以外の生き方はなく、その否定は未来を閉ざすものと思われる。この二重の意味で、既存の生の否定としての新しい生は、自己自身が無になる可能性としての死と等しく、それが恐怖をもたらしたのである。アウグスティヌスは、既存の生がのり越えられるべきものであることを知っている。「あの習慣の流れ」は「死ぬよりほかない」のである。新しい自己が生まれるためには、古い自己が死ななければならない。しかし、古い自己の死を前にして、アウグスティヌスはたじろき、恐れおののく。古い自己の死すなわち既存の生が否定されることをなぜ恐れるのかと言えば、既存の生にしがみつからではなく、否定されるべき生が自己の生であることを受容できないからである。だからこそ、自己を超えようとする。死の恐怖は否定的自己を受容することへの恐怖であり、自己超越への欲求と表裏一体である。彼が自己自身に立ち帰り、自己の内奥に入って行き、そして行き着いたのが、この意味での死の恐怖であった。まさに、それが彼の内奥であった。こうして、「肉的な意志」を「霊的な意志」に従わせようとするほど、この肉的な意志が自分のすべてであることを承認することができず、アウグスティヌスは絶望する。あとに残るのは、「人はどうして新しく生まれることができるか」⁴⁵というニコデモの懐疑ないし諦念である。

しかし、この死の恐怖と絶望は新しい自己が生まれるための陣痛であった。無の深淵にさらされ、死の恐怖にさらされながら、アウグスティヌスは「安心して身を投げなさい」という内心の声を聞く⁴⁶。そして回心の時が訪れる。

「深い考察によって、魂のかくれた奥底から、自分のうちにあったすべての悲慘がひきずりだされ、心の目の前につみあげられたとき、恐ろしい嵐がまきおこり、はげしい涙のにわか雨をもよおしてきました。私は声をあげて涙を流しつくすために立ちあがって（中略）、とあるいちじくの木陰に身を投げ、涙のせきをはずしました。すると目から涙がどっとあふれてました…」⁴⁷。

アウグスティヌスが自分の内奥に向かう自己探求の果てに「魂のかくれた奥底」に見たものは、「自分のうちにあったすべての悲慘」であった。

それが彼の自己であった。この悲慘以外に自己はなかった。自己はもはや「霊」と「肉」との戦場ではなかった。彼は「肉」でしかなかった。その「肉」すなわち〈否定すべき自己〉を他ならぬ自己として引き受ける以外に道はなかった。

西田幾太郎は、アウグスティヌスの独自性を「深く自覚的体験の底を穿ちてそこから世界を見た」と云う点⁴⁸に見ているが、「底を穿つ」とは、自己の根底の破れを自覚することである。アウグスティヌスは、「自分のうちにあったすべての悲慘がひきずり出され、心の目の前につみあげられたとき」、自分の「魂のかくれた奥底」にある繕いようのない破れを自覚した。彼は「木陰に身を投げ」泣きくずれる。それは「自己崩壊」の姿だと言ってよい。謂わば、底を穿って、遂に底が抜けたのである。これがアウグスティヌスの「自己超越」であった。

第2節 ルター

ルターの場合にも、死の経験が出発点になった。21歳で文学修士の学位をとり、法学部に進んだルターが、その直後に落雷に遭い、激しい死の恐怖に襲われて、思わず修道院入りの誓願を立てたことは、周知のとおりである。死の恐怖が青年ルターの人生を変え、そこから宗教改革者として立つに至る歩みが始まった。

死の恐怖に駆られたとは言え、なぜルターはとっさに進路を変えて修道士になろうとしたのか。ルター自身はそれを神の奇跡的な介入によるものと解しているが、心理学的には「否定的アイデンティティ」の選択であった、とE. H. エリクソンは言う⁴⁹。否定的アイデンティティとは、「生育過程の支配的価値観と真向から対立する自己イメージ」である⁵⁰。ルターの場合には、それまでの支配的価値観は父親の価値観であり、父親は彼が政治家になることを期待しており、彼は憂愁に悩まされ、葛藤を抱えながらもその期待どおりに法学部に進んだのである。この「予定アイデンティティ」が死の恐怖によって揺るがされ、一挙に反対の方向に進むことになった。それまでは服従するしかなかった父親に反逆して、父親が決して許さぬ道を選ぶことによって、ルターは真のアイデンティティを探求し始めたのである。その契機になったのが死の経験であった。その意味で、死の経験は青年ルターが直面していたアイデンティティ・クライシスを顕在化させ、アウグスティヌスの場合と同じように、ルターをして「私とは何か」という問

いに直面させ、その自己の謎を解く探求の旅へと踏み出させたのである。その旅が終わったとき、ルターはヴォルムスの国会で神聖ローマ帝国皇帝カール5世の前に宗教改革者として立っていた。そして、「われ、ここに立つ」と宣言した。こう宣言できる「われ」はどのようにして発見され、どのようにして確立されたのか。その自己探求と自己発見の歩みを辿ってみる。

修道院に入ったルターは23歳で司祭になったが、エリクソンが「精神病と宗教的創造性との交差点」と呼ぶような状況にあり⁵¹、自己の謎はますます深まっていた。エリクソンが注目するのは、ルターが20歳代前半または半ばに経験した突然の神経症的な発作である。その発作の中で、ルターはうなり声をあげ、うわごとを言った。それは英語に訳せば "It isn't me!" または "I am not!" と聞こえたという⁵²。「それは私ではない」と言って、ルターは何を否定しようとしたのか。どんな「自己」を否定しようとしたのか。

この発作の原因とも言える修道院時代のルターの内面的葛藤を端的に表すのは、次の言葉である。

「いかに欠点なき修道僧として生活したとしても、まったく不安な良心をもって神の前に自己を罪人として感じた」⁵³。

ルターを悩ませたのは罪の意識であり、〈罪人としての自己〉であった。そして、それが〈否定されるべき自己〉であった。そのルターの前に、神が、罪人を永遠の滅びに定める恐るべき「怒りの神」として現れる。自己を罪人として感じるルターは、この神の怒りに恐れおののく。それは、彼にとっては「内面的葛藤」というレベルのものではなく、文字どおり、神の怒りに撃たれて地獄に落とされるという経験であった。ルターはこれを *Anfechtung*（試練）と呼び、その体験を次のように記述する。

「この時、神は全被造物とともに、おそろべき怒りの神としてあらわれる。内にも外にも、逃げ路もなく、慰めもなく、どこを見てもただ糾弾のみがある。その時、『われは汝の眼より捨てられたり』と嘆き叫ぶよりほかはない」⁵⁴。

試練における絶望的な苦しみは地獄の責苦にたとえられるが⁵⁵、この試練の体験の中でルターは、落雷体験における死の恐怖とは異なる死の恐怖を味わっている。それは地獄の恐怖である。すなわち、神に捨てられ、地獄で滅ぼされるという「永遠の死」に対する恐怖である。落雷体験では、存在の消滅への恐怖を経験したが、試練の中での神

の怒りの経験は、存在の価値が消滅するという意味をもつ死の経験であった。前者はルターを修道院に導いたが、修道院の中で、深刻さを増した後者の経験はルターの神学思想が形成される基礎になった。この点についてルターは次のように述懐している。

「わたしは自分の神学を一度に学んだのではなく、絶えず深く深く思い悩まねばならなかった。試練がわたしをそこへ連れて行ったのだ」⁵⁶。

さて、「それは私ではない」という発作時の叫びの背景にこのような死の経験があるとすれば、この言葉は死を宣告された者の否認の叫びに近いと言えよう⁵⁷。死を宣告する審きの神に対して「私は滅ぼされるべきものではない」、「私は見棄てられる者であるはずがない」、「私は存在する価値のない者ではない」とルターは必死で抗弁する。罪責意識とは、こうした〈否定的自己〉を否認する感情である。この否認感情はやがて、自分を滅ぼそうとする神に対する怒りの感情に変わる⁵⁸。事実、ルターは次のように告白している。「わたしは罪人を罰する義なる神を愛することができず、かえって憎んだ」⁵⁹。彼は、神を悪魔と感じ、神に怒りを発し、神を憎み、神をののしらざる得なかった⁶⁰。こうして試練における死の経験は、最終的には「瀆神」に至り、「神の死」を願う「殺神」に至る⁶¹。

この絶望から脱出する転機になったのは〈神の義〉の再発見であった、と言われる。人間の不義を審く〈神の義〉から人間を不義のままに義と認める〈神の義〉への認識の変換が、30歳に近づいた頃、修道院の塔の小部屋で起こった。この「塔の体験」によって獲得した新しい認識が宗教改革の思想の中核を形成することになる。金子晴勇は、塔の体験を「救済体験」と呼び、試練の体験を「始原体験」と名づけたうえで、始原体験が救済体験と結びつかなければニヒリズムに終わると言って、この両者を合わせてルターの「基礎経験」が構成されると考えている⁶²。

しかし、拙論の趣旨は、宗教的生と非宗教的生のいずれにとっても根底的であるような次元でスピリチュアリティの本質を究明することであるので、焦点は試練の体験に絞る。試練はルターにとって死の経験であるとともに、信仰に至るか、絶望に至るかの分岐点に立つ経験だからである。我々は、ニヒリズムに終わるとされる試練の体験に最後まで付き合い、そのニヒリズムの極まるところでルターに何が起こったかを見なければならない。

ニヒリズムの克服があるとすれば、それはニヒリズムに徹することによる以外にはないからである。仮に救済があるとしてもそれは瀆神と殺神の行き着いた先にしかない。この逆説的事態をルターは次のように表現する。

「試練のあまりの厳しさに神をののしるとも、そのために滅びはしない」⁶³。

「このような瀆神は、神の耳にはしばしばハレルヤやそのもの、あるいは賛美の歓呼にもまさって好ましくひびく。瀆神はそれがおそろしく、不気味であればあるほど好ましいからである」⁶⁴。

これらの言葉の背後には、罪の自覚は、みずから神を憎み、呪い、ののしることなしには生じない、という痛覚にも似た認識がある。罪の自覚は罪の意識とは違う⁶⁵。罪の意識は自責であって、否定的自己を否認する。罪の自覚は、「私は滅ぼされるべき者である」と否定的自己をそのまま受容することである。この受容は、みずから罪人にならない限り不可能である。ここに試練の意味がある。試練において、いかに敬虔な者も瀆神者になり、殺神者になる。これがルターの経験であった。彼にとって、試練は、欠点なき敬虔なる修道僧が怒りの神に対して瀆神のののしりを投げつける罪人になるという経験に他ならなかった。こうして成立する罪の自覚において、ルターは自分を滅ぼす神の意志を受容し、それに自分を委ねる。これが信仰の本質としての「地獄への自己放棄」である⁶⁶。

このように考えると、「われ、ここに立つ」と宣言する〈われ〉は、「それは私ではない」と叫んで否定しようとした〈否定的自己〉と別ではない。〈否定的自己〉とは別の〈本来的自己〉を発見した、ということではない。どのように否定されるべき〈われ〉であっても、それが他ならぬ〈われ〉である。「われ、ここに立つ」という宣言は、この自覚の成立を物語る。上田閑照が、〈私〉を「私は、私ならずして、私である」と定式化して、その実例として第一にルターのこの宣言を挙げているのは故なきことではない⁶⁷。

第3章 受動性としてのスピリチュアリティ

以上のようなアウグスティヌスとルターの基礎経験から、スピリチュアリティとは何かについて若干の考察を試みる。

両者とも、死の経験をとおして、「謎と化した」自己、「それは私ではない」と否認せざるを得ない自己と向き合い、そこから自己探求が始まった。

その自己探求は当初、あるべき真の自己（霊）になるために現にある自己（肉）を否定し、それをのり越えようとする試みであり、その意味で自己超越をめざすものであった。第1章で述べたとおり、キリスト教思想圏では、この自己超越性が超越者に向かう指向性を持つものとしてスピリチュアリティと結びつけられてきた。しかし、アウグスティヌスの場合にもルターの場合にも、「事実的な生の経験」としての基礎経験は、この自己超越的自己探求が挫折するという経験であり、したがってまた超越者に向かう指向性が逆ベクトルになるという経験であった。神との関係が「相関」ではなく「逆対応」（西田幾太郎）⁶⁸になるこの経験の中で、彼らは神からもっとも遠い場所に立ち、不信仰の可能性にさらされることになった。このような立場をシモーヌ・ヴェイユは次のように表現する。「われわれは神からいちばん遠い存在である。これ以上はなれたら神のところにもどるのは絶対に不可能になるようなぎりぎりの点にいる」⁶⁹。この神から最も遠い場所に立つことは、信仰が成立するための必須条件でもある。ハイデガーに言わせれば、「信仰は、それを不信仰の可能性に絶えずさらし続けるのでなければ、信仰ですらない」からである⁷⁰。神から最も遠く、しかも信仰が成立するための必須条件であるような場所に立つことは、宗教的生と非宗教的生のいずれにとっても根底であるような次元でスピリチュアリティとは何かを究明するために不可欠である。そうであるとすれば、アウグスティヌスとルターの基礎経験はスピリチュアリティの新しい理解のために絶好の事例を提供する。

アウグスティヌスは、自己の内奥に「自己が自己をこえて神に出会う自己超越の場」⁷¹を求めた。『告白』第10巻第8章以下においてその内面探求の過程が詳細に記述され分析されているが、神に出会う場については、その記述と分析の後に唯ひとこと「私をこえて、あなたにおいて」とだけ記され、自分の中には「けっして場所はありません」と書かれている⁷²。この記述について、山田晶は、「人間の精神はそのもっとも深いところにおいて、超越者である神にむかって開かれている」という注釈を付けている⁷³。「超越者である神」はまず留保して括弧に入れておく。それは「私をこえて」おり、自分の中にはその神との出会いの場所はなく、人は神と出会う前は神を知らないからである。アウグスティヌスが「身を投げた」のは、すくなくともその時点では、無の深淵に向けてであった。

そう考えると、山田晶の言葉の核心は、「人間の精神はそのもっとも深いところにおいて、開かれている」と書き改めることができる。つまり、従来は、「自己が自己をこえて神と出会う自己超越の場」がスピリチュアリティだと考えられてきたが、アウグスティヌスの基礎経験では、スピリチュアリティは「自己が開かれている」ことである。「自己をこえて」とは、アウグスティヌスにとって消極的には自己の中には神との出会いの場はないということであり、積極的には「自己を開く」ことである。彼は死の経験を通して自己が謎と化するが、それは自己が開かれ始めたことであり、その謎が極まったところで、「魂の奥底」が抜けて、自分のうちから閉め出したかった「すべての悲惨」を受容したのであった。このように自己を開くこと、そして自己をあるがまま受容すること、そこにスピリチュアリティの特質があるのではないか。ハイデガーは人間の存在構造を「自己自身の無である死に向かって空け開かれることによって自己自身になる」と規定するが⁷⁴、この現存在分析はアウグスティヌス研究をてがかりにした可能性がある⁷⁵。

ルターの場合にも、試練の経験の中で明らかになるスピリチュアリティの特質は受容性である。金子晴勇は、「始原的な体験の意味」を「否定の神に接することによって人間を『純粋な受容者』とする点」に求めている⁷⁶。試練の経験の中で、不信仰の可能性どころか、瀆神の可能性、殺神の可能性に絶えずさらされていたルターにとっては、神との関係はまさに逆対応であった。この逆対応関係をルターは次のように表現する。「神がわれわれの内に在ろうと求められることにより、われわれは虚言者・不義者となる」⁷⁷。ルターにとっては、自己超越とは、「義人が罪人になる」ことである。〈肉の人〉が〈霊の人〉になることを断念して〈肉の人〉である現実をそのまま受容することである。受容性は、襲いかかる恐怖や苦痛にさらされるという意味をもつ。その意味で、受容性は受苦性と重なる。ルターにとって、神の審きを受容するとは、「十字架と苦難によってうち破られ無にされる」ことであった⁷⁸。アウグスティヌスの『告白』全編を貫くのは、「傷つきやすさ」といってもよい程の苦しみへの感受性である。受容性や受苦性を含む包括概念は受動性である。エリクソンはルターがアイデンティティを確立して行く過程において、受容性と受苦性を含んだ「深い受動性」を身につけて行ったことに注目してい

る⁷⁹。金子晴勇は、「受動的な義という宗教改革的な認識」がどのようなスピリチュアリティによって支えられているかを詳細に論じ、試練の中に「受動的経験の原風景」を見、スピリチュアリティに関するルターの思想の特徴は、スピリチュアリティの「受容機能」によって把握することができる、と結論づけている⁸⁰。こうした意味での受容性と受苦性を含んだ受動性を最もよく表すのはルターの次の言葉である。

「苦難によってむなしくされた者は、もはやみずから働かないで、かえって神がおのれのうちに働き、すべてを導きたもうことを悟るのである。それゆえ彼が働くか否かは彼にとって同じことであり、おのれの働きを決して誇らず、また神が彼のうちに働きたまわなくても決して狼狽しない。十字架によって苦しみぬき、うち破られ、それによっていっそう無に帰せられるならば、それで満足であると自覚しているからである」⁸¹。

最後に、もう一度、議論の出発点になった『告白』の冒頭の言葉に戻る。そこには二つのことが語られている。一つは人間の自己超越性であり、もう一つは被造性である。これまでの所論では、アウグスティヌスの基礎経験に立ち戻って自己超越性の捉え直しを試み、それが「自己を開く」ことであり、受容性というスピリチュアリティの特質につながることを明らかにした。では、もう一つのテーマである被造性はどうか。これは言うまでもなく人間存在そのものの受動性を示している。被造性は、創造者を持ち出さずに、「あくまで世界内存在の観点から言い直すならば」、ハイデガーの「被投性」になる⁸²。人間は何の理由もなくこの世界に投げこまれ、生まれ出てしまい、世界の内に存在してしまっている。その意味で、存在していること自体が究極の受動性である。しかも、我々は存在しないこともありうるのに存在している。我々の存在は必然的でなく偶然的であり、我々はそこに「思いのままに吹く」自由の風を感じて、驚きを覚える。「われ在りということが不断の驚きであるのが人生だ」とタゴールは言う⁸³。さらに、被投性は、「存在してしまった」という既存性を引き受ける「企投」の根拠になる。そして、この企投自体が既存性としての自己の受容であると同時に、自己自身になるという脱自的・超越的性格をも併せもつ。このようなダイナミズムをうちに含んだ受動性を象徴するのが、「いのちの息(ruach)を吹き入れられた」という創世記2章7節の言葉であろう。

スピリチュアリティをめぐる神学概念を成立以前の経験に引き戻すために、アウグスティヌスとルターの基礎経験を取り上げ、両者に共通する人間存在の特性を表すものとして「受動性」という概念に到達した。受容性と受苦性を含めた人間存在の受動性がスピリチュアリティと呼ばれるのではないか、という仮説を暫定的な結論とする。

第4章 スピリチュアルケアにおけるスピリチュアリティ

上記のような結論を踏まえて、次に、スピリチュアルケアの観点からスピリチュアリティとは何かを考える。その場合、当然ながら、スピリチュアルペインが焦点になる。

スピリチュアルペインは全人的苦痛の一要素というだけでなく、他の三つの苦痛（身体的・心理的・社会的苦痛）の根底にある苦痛と位置づけられる。これらの苦痛に襲われ、それに耐えることができないとき、人は「なぜ私がこんな苦痛を味わなければならないのか」と悲痛の叫びをあげる。例えば、からだが傷ついて痛む、孤独感にさいなまれて心が痛む、というだけでなく、その痛みから「なぜ私が？」というもう一つの痛みが生まれる。この痛みは、痛みが痛みとなり、苦しみに苦しむ、そのような苦痛である。この苦しみの累乗、「苦痛の苦痛」がスピリチュアルペインである。スピリチュアルペインは、他の苦痛と別に生じるのではなく、それと重なって生じる。

「苦痛の苦痛」という概念はE. レヴィナスによるものであり⁸⁴、本来の意味は、他者の理不尽な苦しみに苦しめられることである。他者の苦しみに傷つくこと、とも言われる。この「苦痛の苦痛」が生じるのは他者の苦痛への感受性があるからだ、レヴィナスはそれを「傷つきやすさ」と呼ぶ。この「他者の苦しみに傷つく」という意味での「苦痛の苦痛」については後に触れるが、ここでは、自己の苦痛の無意味さや理不尽さに苦しむという意味での「苦痛の苦痛」がスピリチュアルペインである点に着目する。

人は苦しみに遭い、それに耐える。いかにして耐えるかという、その苦しみに何らかの意味を見いだすことによってである。したがって、苦痛に何の意味も見いだせないとき、その苦痛は耐えがたいものになる。苦痛の無意味さは、無意味な苦痛に耐えて生きることの無意味さにつながる。そこから、生の意味や価値に関わる次元の苦痛がスピリチュアルペインであると解されるわけであ

るが、生の無意味さに苦しめられるのは苦痛の無意味さに苦しむ結果であり、スピリチュアルペインは、論理的には、生の意味に関する次元の苦痛である前に、苦痛の無意味さによって生じる苦痛すなわち「苦痛の苦痛」であると言わねばならない。スピリチュアルペインをこのように定義し直すと、スピリチュアリティの定義も再検討しなければならない。スピリチュアリティは従来、少し乱暴だがひとことでまとめてしまうと、「生の意味が失われた危機の中で新しい意味を探し求めようとする機能」と定義されてきた。「新しい自己を探求する機能」と言い換えれば、第1章で見たとおりの「自己超越機能」がスピリチュアリティだということになる。これは、当然ながら、従来のスピリチュアルペインの定義と相応している。それでは、スピリチュアルペインを「苦痛の苦痛」と定義すれば、スピリチュアリティはどう定義されるだろうか。

苦痛の苦痛が生じるのは、苦痛への感受性があるからである。レヴィナスは他者の苦痛への感受性をそう呼んでいて、これは十分に納得できる話である。他方、自己の苦痛の無意味さと理不尽さに苦しむという場合にも、同じことが言えるのではないか。自己の苦しみの理不尽さに傷つく「傷つきやすさ」があるからこそ、スピリチュアルペインが生じるのではないか。そうであるとすれば、この「傷つきやすさ」こそがスピリチュアリティではないのか。「傷つきやすさ」は英語ではvulnerabilityである。「もろさ」、「脆弱性」とも訳される。苦しみに耐えることができない弱さ、と言ってもよい。これは否定的にしか評価されてこなかったものである。しかし、スピリチュアルケアにおいては、この価値観を転換しなければならない。

他者の苦しみに対する感受性は「優しさ」として高く評価されるが、自分の苦しみに対する感受性と言うと、マイナスの評価しか与えられない。評価されるのは、苦しみに対する脆弱さではなく強靱さである。だから、ひとは最後の最後まで苦しみに耐えようとする。なんとか「弱さ」を露呈しないように頑張るのである。しかし、どうしても耐えきれなくなったとき、この弱さがため息となり呻きとなってふと洩れる。我々はそれをスピリチュアルペインの表出として聴く。この弱さにおいて我々はスピリチュアリティに触れる。「わたしは弱い時にこそ強い」⁸⁵というパウロの言葉のとおりである。実際の臨床の場においてスピリチュ

アリティに触れるとすれば、表出されるスピリチュアルペインを通してであり、それ以外に方法はない。したがって、神学や哲学やその他もろもろの学問的研究に基づくスピリチュアリティの定義を先ず確定して、それを臨床の場に適用しようとしても、ほとんど無意味であり、有効でもない。そのような研究からは、「傷つきやすさ」がスピリチュアリティであるというような定義は出て来ない。我々が第2章で試みたのは、神学や哲学が成立する以前の始原的な体験にさかのぼることであった。そこで聴き取ったのは、アウグスティヌスの苦闘であり、ルターの呻きであった。それは彼らのスピリチュアルペインの表出だったと言ってもよい。だからこそ、彼らの経験から「受苦性」「受容性」「受動性」という概念を引き出し、そこに彼らのスピリチュアリティの特質を見ることになったのである。これらの概念は上述の「傷つきやすさ」とほぼ重なる。ケアという「人と人の間」の関係において何が生起するかを考えると、この「傷つきやすさ」の意味合いが更に明確になる。

レヴィナスによれば、苦しみは語ることができないものであるが、同時に「一人では担いきれぬもの」であり、そこから苦しみが「半ば開かれたものとなる可能性」が生まれる。すなわち、嘆き声や叫び声、呻き声やため息という形で、他者に助けを求める可能性が生まれる⁸⁶。助けを求めることは、他者に対して自己の苦しみや傷（あるいは苦しみと一つである自己自身）を開くことである。しかし、助けを求めても、相手が応答せぬどころか逆に襲いかかってくる恐れもある。その危険に自己をさらすことが自己を開くことである。そもそも苦しみへの感受性としての「傷つきやすさ」とは「開かれている」ことであり、そうでなければ傷つくこともない。開かれているからこそ攻撃にさらされ、傷つくことになる。それが「傷つきやすさ」である。ちなみにvulnerabilityには「傷つきやすさ」や「脆弱性」の他に「攻撃されやすさ」という訳語もある。これと関連してもう一つ付け加えると、ルターの始原的体験を表す「試練」(Anfechtung)という言葉は本来「攻撃」という意味であり、彼はまさに怒りの神の攻撃にさらされたのである。

苦しみの中にいる者は、攻撃されやすく、傷つきやすいからこそ完全に自己を開くことができないが、その受苦性ゆえに開かれている。だからこそレヴィナスは「半ば開かれたものになる可能性」という表現をする。助けを求める声は言葉になら

ず、ため息や呻きにしかならない。したがって、この声がどう聴きとられるかがスピリチュアルケアの中心課題になる。この点について、A. W. フランクの言葉が示唆に富んでいる。

「傷は物語の源泉であり、内と外の双方に開かれている。内に開かれるのは他者の苦しみのお話を聴き取るためであり、外に開かれるのは自らの物語を語るためである」⁸⁷。

他者の苦しみをお聴き取るために傷が内に開かれるという指摘は注目に値する。他者の苦しみをお聴こうとする者は、相手に対して自己を開き、相手の苦しみへの感受性をもつだけでなく、自己自身に対して開かれていなければならない。それは、相手の苦しみだけでなく、自分の苦しみに対する感受性を備えるとともに、自己の内なる〈否定的な自己〉をあるがままに引き受ける受容性をもつことである。〈否定的自己〉とは〈われならざるわれ〉＝内なる他者であり、それを受容することなしに、現実の他者を受容することはできない。「傷が内に開かれる」とは、こうした受苦性と受容性を含む受動性を生きることである。この受動性がスピリチュアルケアの核心であること期せずして物語るのが、鷲田清一の次の言葉である。

「苦しみの語りは、語りを求めるのではなく、語りを待つ人の受動性の前ではじめて、漏れるようにこぼれ落ちてくる」⁸⁸。

こうして一人の苦しむ人の開かれた傷がもう一人の苦しむ人の開かれた傷によって受け止められるとき、そこに「響存」の場が開かれる。このことをフランクは次のように表現する。「『人と人の間』は、苦しみが自己と他者とにかかわる呼びかけと応答になる時、開かれたものになる」⁸⁹。〈聴く—語る〉という本質的に受動的な関係の中で聴く者と語る者の中に成立する「開け」、そして、その両者の間に成立する「開け」が、もし名づけるとすればスピリチュアリティである。

-
1. 「日本スピリチュアル学会設立趣意書」(日本スピリチュアルケア学会ニューズレター第1号、2009年)
 2. World Health Organization : WHO technical report series No.804 Cancer pain relief and palliative care. WHO,1990
 3. 新約聖書ヨハネによる福音書3章8節
 4. Martin Heidegger: "Die Zeit". 1924年にマー

- ルブルク大学で行われた講演をカール・レーヴィットが要点筆記したもの。辻村公一による。注5参照。
5. 辻村公一『ハイデッガー論攷』（創文社、1971年）、12頁
6. 同上、221頁
7. 同上、16頁
8. 同上、221頁
9. 同上、16頁
10. 神崎繁『魂（アニマ）への態度—古代から現代まで』（岩波書店、2008年）、211頁
11. George S.Hendry : The Holy Spirit in Christian Theology, SCM Press Ltd, pp96-97,104
12. 田中美知太郎『哲学初歩』（岩波書店、1970年）、67頁
13. 同上、66頁
14. Augustinus : Confessions, I,1,1
15. G.S.Hendry : ibid. p.97
16. Augustinus : De civitas dei , VIII,4.
17. 片柳栄一「この世界への、この世界からの超出—ハンナ・アーレントのアウグスティヌス解釈」（『基督教學術研究』第18号、京都大学基督教学会、1998年）、97頁による。
18. 同上
19. 日野原重明は日本スピリチュアルケア学会2008年度学術大会理事長講演で次のように語っている。「全人的ケアという言葉がありますが、BodyとMindとSpiritの三つを医療は対象にするものです」。伊藤高章は「スピリチュアリティについてのワーキング・デフィニション」として、「人間は、生命体として様々な現実的制約の中にありながらも、真理・正義・永遠・宇宙そしてその源に思いを向けることができる存在である」と述べている。（日本スピリチュアルケア学会2009年度学術大会抄録集）
20. G.S.Hendry:ibid.p99
21. 拙論「信仰と虚無」（『名古屋学院大学論集』第8巻第2号、1971年）
22. Weimarer Ausgabe（以下、WAと略す）18, 779
23. Erasums:Diatribē, I ,a,10
24. WA.18,779
25. ibid.761f.
26. ibid.742.
27. ibid.694
28. 森有正『近代精神とキリスト教』（講談社、1971年）、88頁
29. Hannnah Arendt:Der Liebesbegriff bei Augustin, Versuch einer philosophischen Interpretation, Berlin,1929,S.11.（森一郎『死と誕生—ハイデッガー・九鬼周造・アーレント』（東京大学出版会、2008年）による）。
30. Confessions,VI,16,26.山田晶訳（『世界の名著16 アウグスティヌス 告白』、中央公論社、1992年）による。
31. ibid. VI,15,25
32. ibid.
33. 山田晶『アウグスティヌス講話』（新地書房、1986年）、29頁
34. Confessions, VII,3,5,
35. ibid. VIII,5,10
36. ibid.
37. ibid.VII,10,16
38. ibid.VIII,5,11.この言葉は新約聖書のパウロの手紙の一節に関するものであるが、「それらの書物」についても妥当と思われる。
39. Confessions,IV,4,9
40. ibid.IV,6,11
41. ibid.
42. De civitas dei ,x III,10
43. H.Arendt:ibid.S.9（森一郎、前掲書による）。
44. Confessions, VIII,7,18
45. ヨハネによる福音書3章4節
46. Confessions,VIII,11,27
47. ibid.VIII,12, 28
48. 『西田幾太郎全集 第12巻』（岩波書店、1979年）、118頁
49. Erik H.Erikson:Young Man Luther—A study in psychoanalysis and History,W. W.Norton& Company,1962,p129
50. ibid.p102
51. ibid.p38
52. ibid.p23
53. WA.54,185
54. WA.1,558
55. WA.1,555ff
56. WA.Tischreden 1,352
57. エリザベス・キューブラー・ロスがモデル化した死にゆく者の心理過程の第一段階は「否認」である。
58. 上記の心理過程の第二段階は「怒り」である。
59. WA.54,185

60. ibid.
61. Regin Prenter: Spiritus Creator, translated by J.M. Jensen, Muhlenberg Press, 1953, p15
62. 金子晴勇『ルターの霊性思想』(教文館、2009年)、76～77頁
63. WA.56,401
64. ibid.
65. この点については拙論「罪の自覚—その人間的構造 (三)」(京都大学基督教学会『基督教学研究』第25号、2005年、所収)で詳しく論じている。
66. WA.56,391
67. 上田閑照『私とは何か』(岩波書店、2000年)、60～64頁
68. 『西田幾太郎全集 第11巻』(岩波書店、1979年)、396頁以下
69. 『シモーン・ヴェイユ著作集 第3巻』(春秋社、1998年)、170頁
70. M.Heidegger: Einführung in die Metaphysik, S5
71. 前掲『世界の名著16 アウグスティヌス告白』339頁
72. Confessions, X, 26, 37
73. 前掲『世界の名著16 アウグスティヌス告白』365頁
74. 辻村公一、前掲書、87頁
75. 同上、13頁、251頁、森一郎、前掲書、218～219頁
76. 金子晴勇、前掲書、78頁
77. WA.56,229
78. WA.1,363
79. E.H.Erikson: ibid. p207～209
80. 金子晴勇、前掲書、150～153頁、166～176頁
81. WA.1,363
82. 森一郎、前掲書、239頁
83. Collected Poems and Plays of Rabindranath Tagore, MacMillan & co. 1962, p290.
84. E. レヴィナス、合田正人、谷口博史訳『われわれのあいだで』(法政大学出版局、1993年) 132頁
85. 新約聖書コリントの信徒への手紙二12章 10節
86. E. レヴィナス、前掲書、131頁
87. アーサー・W・フランク、鈴木智之訳『傷ついた物語の語り手—身体・病い・倫理』(ゆみる出版2002年)、249頁
88. 鷺田清一『「聴く」ことの力—臨床哲学試論』(TBSブリタニカ、2001年)、163頁
89. A. W. フランク、前掲書。243頁

